Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
Redactie-Adres: Prof. Dr. T. HOEKSTRA te Kampen.
Aflevering 12 April 1921



Het Geloofsbegrip van Calvijn

door
Dr. A. G. HONIG.

Het geloofsbegrip van Calvijn Academisch proefschrift door S. P DEE, Kampen, J. H. KOK, 1918.

IV Conclusie's van Dr. Dee en Beoordeeling.

In het vijfde hoofdstuk vat Dr. Dee de resultaten van zijn onderzoek saam en stelt hij de beteekenis van Calvijn's geloofsbegrip in het licht.

Bij Luther kan van eene definitie van „geloof" niet worden gesproken. Hoffmann beweert wel, dat zijn geloofsbegrip zuiver fiduciaal is, maar dit is eenzijdig. Meermalen toch neemt Luther door de partikels „niet alleen — maar ook" de kennis in het geloof op. Ja, het geloof wordt bij gelegenheid door kennis alleen omschreven en het intellect als zijn zetel aangeduid. Hetzelfde geldt van Melanchthon.

Nu lokt echter deze naastelkaar-stelling van kennis en vertrouwen ernstige bedenking uit. Nemen we als voorbeeld de algemeen geldende definitie van den Heidelberger Catechismus. De copulatieve partikels „niet alleen — maar ook" wekken de voorstelling, dat het geloof uit twee vrijwel zelfstandige elementen is saamgesteld, waarvan het eerste bestaat in de bloot verstandelijke aanvaarding van de Schrift als Gods Woord en het tweede in het vertrouwen op Gods vergevende genade in Christus. Nu van tweeën een. Of die verstandelijke aanvaarding der Schrift is precies hetzelfde als het historisch geloof — maar dan kan ze bezwaarlijk als

element van het zaligmakend geloof in aanmerking komen. Of ze is iets anders, ze draagt van meet aan een affectief karakter — maar dan ligt dat vertrouwen reeds in haar besloten en behoeft het geen aparte vermelding meer.

Precies hetzelfde bezwaar doet zich voor, wanneer wij letten op de twee objecten, die door het „niet alleen — maar ook" worden verbonden. Voorwerp der kennis heet alles wat God ons in zijn Woord geopenbaard heeft, voorwerp van vertrouwen de vergeving der zonden in Christus. Ook hier weer tweeërlei mogelijkheid. Of de Schrift-openbaring hangt niet organisch samen met de belofte der Goddelijke welwillendheid — dan kan ze echter ook geen object van zaligmakend geloof genoemd worden. Of ze heeft deze belofte wèl tot centrum, maar dan is de afzondelijke vermelding van de vergeving der zonden overbodig.

Hetzelfde bezwaar rijst eindelijk ook nog in verband met grond en oorzaak des geloofs. Of het Schriftgeloof is geen vrucht van een bizondere Geesteswerking (dat is ongetwijfeld de strekking der definitie, die immers alleen in het tweede lid van den Heiligen Geest als auteur melding maakt) — maar dan is het geen religieus geloof, dan draagt het het karakter van een op argumentatie rustend menschelijk geloof. Of het Schriftgeloof is wèl vrucht van een bijzondere Geesteswerking n.l. van het getuigenis des Heiligen Geestes — dan echter weet men zelf niet goed, wat onder dat getuigenis te verstaan zij. Losgemaakt van de Geesteswerking, die het vertrouwen der zondenvergiffinis in ons werkt, wordt het een onbegrijpelijke factor, die tot allerlei misverstand aanleiding geeft, gelijk de historie bewees.

Aan al deze bezwaren komt het geloofsbegrip van Calvijn tegemoet. Kennis en vertrouwen worden door hem saamgebonden in het éene begrip der zekere en vaste kennis. Wanneer Rome den wil bij het geloof geheel uitschakelen kon, zou zij dit waarschijnlijk gaarne doen, om des te beter het intellectueel karakter van het geloof te kunnen vindiceeren. Daartegenover spreken Luther en Melanchthon nu wel uit,

dat het geloof evenzeer wils- als verstands acte is — maar de strenge Aristotelische onderscheiding tusschen verstand en wil blijft bij hen gehandhaafd. Calvijn daarentegen zoekt beide tot een éénheid te verbinden door ze saam te vatten in het éene begrip der certa firmaque cognitio. — Evenzoo staat de Goddelijke welwillendheid in organisch verband met alles wat God ons in zijn Woord geopenbaard heeft. Zij is er kern en middelpunt van. De Schrift is het gewaad, waarin Christus ons tegentreedt. — En ook wat grond en oorzaak betreft, zijn Schriftgeloof en vertrouwen op de belofte der genade één. Beide worden tegelijk en op dezelfde wijze in ons geboren door eéne zelfde verlichtende en verzegelende werking des Heiligen Geestes, die ons Gods Woord naar vorm zoowel als inhoud erkennen en toeeigenen doet.

Calvijn gaf geen nadere verklaring van het feit, dat hij de eenheid van kennis en vetrouwen juist in het begrip cognitio en niet in dat der fiducia zocht. Toch laat zich deze reden wel vermoeden. Zij is allereerst hierin te zoeken, dat het geloof voor Calvijn zekerheid, onwrikbaar stellige overtuiging is. En zekerheid is een toestand van het bewustzijn. Zij is formeel niet aan den wil maar aan het verstand toe te kennen. Daar komt in de tweede plaats bij, dat wel in den term cognitio het vertrouwens-element maar omgekeerd niet in den term fiducia het kennis-element tot uitdrukking komt. Omschrijving van het geloof door het woord fiducia alleen zou de kennis van het geloof uitsluiten en het geloof in een wilsdaad laten opgaan. Maar zoo zou de kennis buiten het Christelijk leven komen te staan. De schijn zou worden gewekt, alsof de uit de Schrift ontvangen bewustzijnsinhoud op zichzelf van niet de geringste beteekenis ware. Deze gedachte is echter in strijd met de omstandigheid, dat bij de wedergeboorte ook ons verstand verlicht wordt. Deze laatste weldaad verdient vanwege hare noodzakelijkheid evenzeer als de vernieuwing van onzen wil in de heilsorde te worden vermeld. En dit geschiedt het best door het geloof als kennis

van de Goddelijke goedgunstigheid te onswaart te omschrijven. Zoo toch wordt eenerzijds de voorstelling geweerd, dat de vernieuwende werking des Geestes zich tot het wilsleven beperkt, en anderzijds toch ook weer elke intellectualistische opvatting der kennis afgesneden.

Hieruit is duidelijk, dat het verschil tusschen Calvijn's definitie en die der Duitsche Hervormers meer van formeelen dan van materieelen aard is. Toch mag de beteekenis van het verschil allerminst onderschat. Het is zoowel van theologisch als van religieus belang. Calvijn's formuleering biedt tegenover die van Luther en Calvijn met name drieërlei voordeel.

In de eerste plaats leent zij zich beter tot principieele bestrijding van Rome's doodgeloof en van het intellectualisme in het algemeen. De aan de gereformeerden zoo dikwijls toegedachte meening, dat het geloof een bloot verstandelijke toestemming van de in de belijdenis vervatte „leerstukken" zou zijn, wordt hier bij den wortel afgesneden.

In de tweede plaats keert Calvijn's definitie zich evenzeer tegen het andere uiterste: het eenzijdig nadruk leggen op het vertrouwen. Wie zich aan dit euvel schuldig maakt, loopt gevaar den overigen Schriftinhoud te veronachtzamen, ja in mysticisme te vervallen.

In de derde plaats handhaaft Calvijn's geloofsbegrip het intuitief karakter van het geloof.

Het is te betreuren, dat de latere gereformeerde Theologie deze groote beteekenis van Calvijn's geloofsbegrip zoo slecht begrepen heeft en meer bij de Melanchthoniaansche definitie van den Heidelberger Catechismus dan bij die van haar eigen geestelijken vader aansluiting heeft gezocht. Deze fout heeft zich duchtig gewroken. Reeds bij Ursinus wordt de term „getuigenis des Heiligen Geestes" meermalen op de religieuze ervaring als objectief verschijnsel toegepast en de heilszekerheid dienovereenkomstig op de kenmerken van het geestelijk leven gebouwd. En ofschoon hij in zijn Schriftleer aan Calvijn's denkbeelden meer getrouw blijft, toch verraadt zich ook

hier een enkele maal in de coördinatie van Geestesgetuigenis en argumenten de invloed van Melanchthon. Dit proces schrijdt geleidelijk voort. Zoo stelt, wat de heilszekerheid betreft, Junius het testimonium Spiritus Sancti, de beloften des Evangelies en de effecten der verkiezing lost naast elkaar, terwijl de Synopsis alleen van de laatste melding maakt, de beloften des Evangelies niet noemt en het getuigenis des Geestes onder de effecten en kenmerken der verkiezing opneemt. Evenzoo wordt in de Schriftleer de methode der bewijsvoering aanvankelijk nog wel tegenover de verzekering door het getuigenis des Geestes gesteld — maar tegelijkertijd worden bij Junius, Zanchius, Maccovius, Pictet en in de Synopsis de notae en criteria divinitatis (de kenmerken der Goddelijkheid) tusschen de Schrift en het getuigenis des Geestes ingeschoven, terwijl bij Keckermann het testimonium reeds een plaats krijgt in de rij der argumenten en alzoo van subjectieve oorzaak des geloofs tot objectieven grond wordt verlaagd. Calvijn's geloofsbegrip had de Theologie voor zulk een rationalistische methode kunnen behoeden en in de prakrijk van het Christelijk leven de eenzijdigheid van intellectualisme en mysticisme kunnen bezweren.

Sommigen meenen, dat Calvijn's geloofsbegrip aan anderen ontleend is en dat dus aan een ander de hier aan Calvijn gegeven eer toekomt.

Schulze heeft op Erasmus gewezen. En werkelijk vertoont de definitie van Erasmus wel eenige overeenkomst met de omschrijving van de eerste uitgave der Institutie. Maar hieruit vloeit volstrekt niet voort wat Schulze beweert. Er is zelfs drieërlei belangrijk verschil. Ten eerste is Erasmus' Catechismusdefinitie beslist intellectualistisch. Ten andere wordt het voorwerp des geloofs onjuist omschreven. En ten laatste mist het geloof bij Erasmus het onmiddellijk, het intuitief karakter.

Door Seeberg en Lang is de aandacht gevestigd op den samenhang tusschen Bucer en Calvijn. Metterdaad heeft Bucer

grooten invloed op Calvijn geoefend. Ook inzake het geloofsbegrip. Nu is het natuurlijk altoos mogelijk, dat Calvijn geheel onafhankelijk van Bucer tot vaststelling van zijn begrip gekomen is. Maar erg waarschijnlijk is dit niet. Vooral het gemeenschappelijk gebruik van den term benevolentia stelt zijne afhankelijkheid van Bucer vrijwel buiten twijfel. Toch besluite men hieruit niet, dat Calvijn's geloofsbegrip van dat van Bucer een zuivere reproductie is. Immers treden op cardinale punten merkwaardige verschillen aan het licht. Zoo treft het allereerst, dat Bucer de fiducia nooit in het geloof opneemt, maar altoos daaruit afleidt. Vervolgens blijkt bij Bucer inzake het object des gelóofs de organische verbinding van fides generalis en specialis op verre na niet bereikt te zijn. Eindelijk missen we bij Bucer de scherpe tegenstelling tusschen geloof en bewijsvoering, waardoor Calvijn's geloofsopvatting zich kenmerkt.

Zoo blijft dan aan Calvijn de eer de natuur van het geloof het best begrepen en het zuiverst geformuleerd te hebben. Hij betoont zich hierin de Theoloog der Reformatie bij uitnemendheid.

Ieder deskundige zal gaarne erkennen, dat de studie van Dr. Dee hoogst belangrijk is en dat er voor de zienswijze van Calvijn over het geloof — een zeldzaam gelukkig en een navolgenswaardig onderwerp voor een theologisch proefschrift! — veel uit te leeren valt. Nauwkeurig heeft de auteur bij Calvijn zelven saam gelezen alles wat hier in aanmerking kwam en over zijn geloofsbegrip licht verspreiden kon. Vervolgens heeft hij eene nauwkeurige studie gemaakt van die geleerden, die zich in meer of minder ver verwijderd verband met de leer aangaande het geloof van de Reformatoren en met name van Calvijn bezig hielden. Objectief draagt hij hunne gevoelens voor en zoo telkens als hij ze bestrijdt (en dit is meest 't geval), doet hij het in den goeden toon en streeft hij er naar zich niet vluchtig van de onderhavige quaestie af te maken maar steekhoudende argumenten voor

zijn afwijkend oordeel aan te voeren. Daarbij komt telkens weer uit, dat hij een helder denker is en het talent bezit, op eene aantrekkelijke manier wetenschappelijke quaesties te behandelen. Zonder eenige overdrijving kan dan ook gezegd, dat Dr. Dee alle beoefenaars der Dogmatiek zeer aan zich heeft verplicht.

Met Dr. Dee ben ik het eens, dat Calvijns definitie van het geloof als eene certa firmaque cognitio (eene vaste en zekere kennis) van Gods goedgunstigheid jegens ons zondaren eene schoone en zeer bevredigende is. Het zou aanbeveling verdiend hebben, dat hiervoor in het slot-hoofdstuk aan het Schriftbewijs eenige plaats ingeruimd was. Herhaaldelijk wordt immers in de Heilige Schrift ons het geloof geteekend met den term kennen. Ik herinner hier slechts aan: En die uwen Naam kennen, zullen op U vertrouwen, omdat Gij, Heere! niet hebt verlaten degenen, die U zoeken, Ps. 9 : 11; Ik zal Rahab en Babel vermelden, onder degenen, die Mij kennen, Ps. 87 : 4; En deze dingen zullen zij U doen, omdat zij den Vader niet gekend hebben noch Mij, Joh. 16 : 3; En dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen den eenigen, waarachtigen God, en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt, Joh. 17 : 3; En nu, als gij God kent, ja veelmeer van God gekend zijt, Gal. 4 : 9; Opdat ik Hem kenne en de kracht zijner opstanding en de gemeenschap zijns lijdens, zijnen dood gelijkvormig wordende, Phil. 4 : 9; En hieraan kennen wij, dat wij Hem gekend hebben, zoo wij zijne geboden bewaren, I Joh. 2 : 3. Het lijdt geen twijfel of in dit kennen is het vertrouwen begrepen en noodig is het dus geenszins, dat in de definitie van het geloofsbegrip naast de kennis ook het vertrouwen wordt opgenomen.

Toch gaat Dee te ver, als hij Calvijns definitie schier als de eenig juiste voorstelt en als hij zoo ernstige bedenkingen ontwikkelt tegen eene omschrijving, waarin de partikels voorkomen niet alleen (kennis) . . . maar ook (vertrouwen). Volkomen terecht herinnert hij er aan, dat de Aristotelische

onderscheiding tusschen de beide vermogens onzer ziel: verstand en wil niet te scherp mag door getrokken. Dat achter deze beide vermogens de éene, ongedeelde persoonlijkheid des menschen staat. Maar hij geeft zelf (volkomen terecht) toe, dat de onderscheiding tusschen verstand en wil niet willekeurig is, aangezien „het psychische leven zelf ons denken tot zulk eene onderscheiding dwingt." Moet dan evenwel de conclusie niet eenigszins anders luiden? Aan de éene persoonlijkheid des menschen denk ik allereerst als ik spreek van de wedergeboorte. Zij is immers zulk eene omzetting des menschen in de kern van zijn bestaan, dat hij daardoor in beginsel geheel vernieuwd wordt in al zijne vermogens, gaven en krachten en naar alle zijden van zijn wezen. De wedergeboorte is wel niet volgens ons gereformeerden eene nieuwe schepping (hoezeer vergistte zich prof. Eerdmans indertijd, toen hij meende, dat de oude gereformeerde dogmatici het tegendeel staande hielden!) maar toch wel zulk eene herschepping, dat Paulus in II Cor. 5 : 17 uitroept: „Zoo dan, indien iemand in Christus is, die is een nieuw schepsel; het oude is voorbijgegaan; ziet, het is alles nieuw geworden." Maar aan de beide vermogens onzer ziel denk ik bij den term geloof. Het geloof is eene qualiteit beide van ons verstand en onzen wil. Bij de wedergeboorte wordt in beginsel van ons weggenomen de duisternis, die door den val over ons verstand gekomen is, en de verdorvenheid van onzen wil. Als gevolg van de verlichting des verstands, aanvaarden we en houden we voor waarachtig het getuigenis, hetwelk in de Heilige Schrift aangaande Gods barmhartigheid in Christus wordt gegeven, ja heel Gods Woord, dat van den Christus getuigt — en ten gevolge van de vernieuwing van den wil vertrouwen we, leunen we, verlaten we ons op God, gelijk Hij zich in Christus openbaarde. En alzoo is het geloof kennen en vertrouwen beide. Wanneer dan ook B. de Moor in zijne uitvoerige en geleerde Dogmatiek van de fides salvifica eerst heeft gezegd „est haec non nudus actus sed habitus permanens" dan gaat hij daarna m.i. volkomen

terecht aldus voort: „Sedem huius habitus notamus esse non corpus, quanquam per corpus fidei fiat professio, ore quippe confitemur ad salutem, Rom. X : 10, et demonstratio in sancta conversatione et omni virtute Christiana, Jac. II : 18 . . . sed mentem, nec unam praecise mentis facultatem, intellectus vel voluntatis, sed animam totam tum intellectus tum voluntatis ratione" (pars. IV, blz. 309 en 310).

Nu is het zeker juist, wat Dr. Dee opmerkt (blz. 197), dat Ursinus het historisch geloof aldus definieerde: „Het is eene zekere kennis, waardoor wij alles voor waarachtig houden, wat ons God in zijn Woord geopenbaard heeft" — maar hij drukt zich m.i. toch iets te sterk uit, als hij zegt, dat volgens Ursinus het eerste deel van antwoord 21 van den Heid. Cat. of m.a.w. „de verstandelijke aanvaarding der Schrift precies hetzelfde is als het historisch geloof." Immers mag niet voorbij gezien, dat Ursinus bij de bespreking van het historisch geloof verwijst naar die uitspraken der H. Schrift, die we voor het historisch geloof plegen aan te halen Jac. 2 : 19; Hand. 8 : 13; I Cor. 13 : 2, terwijl hij bij de behandeling van de kennis als eerste stuk van het rechtvaardigend geloof uitsluitend verwijst naar de Schriftuurplaatsen, waarin metterdaad van een geheel ander dan bloot verstandelijk kennen sprake is, Jes. 55 : 4. Joh. 6 : 69 en 17 : 3. (Schatboek, de editie van 1736, deel I, blz. 182 en 184). Bij Bastingius valt hetzelfde waar te nemen. Eenerzijds verklaart hij „dat een oprecht geloof de kennisse gemeen heeft met een historisch geloof, maar anderzijds schrijft hij toch ook weer „dat een oprecht geloof vastelijk en zonder twijfelingen alles voor waarachtig houdt wat God in zijn Woord heeft geopenbaard" — terwijl hij van het historisch geloof zegt „dat het alleen kennis heeft van de historie, dat is van de profetische en de apostolische Schriften" gelijk hij dan ook voor de zekere kennis des geloofs verwijst naar de woorden: Wij hebben geloofd en bekend, dat Gij zijt de Christus de Zoon des levenden Gods, Joh. 6 : 69 en voor het historisch geloof naar den tekst: de duivelen gelooven

het ook en zij sidderen, Jac. 2 : 19. (Bastingius, Verclaringhe op den Catechisme, ed. Rutgers, blz. 66 en 68) Al drukken zich dus Ursinus en Bastingius ver van onberispelijk uit, toch hebben ze wel eenigermate het onderscheid gevoeld tusschen de kennis van het geloof en het historisch geloof. De Synopsis vermijdt dan ook reeds geheel de fout van Ursinus.

Zij definieert eerst het geloof aldus: „Estque fides illa salvifica, ex certa revelationis divinae notitia, firmus ea Spiritu Sancto per verbum Evangelii animis nostris ingeneratus assensus, omnibus quae nobis Deus in verbo suo patefecit, sed praesertim promissionibus salutaribus in Christo factis, quo certa fiducia in Deo acquiescens, firmiter unusquisque fidelis statuit, non solum promissam esse credentibus in genere remissionem peccatorum, sed sibi in particulari concessam, aeternamque Justitiam, et ex ea vitam, ex Dei misericordia propter unius Jesus Christi meritum donatam esse."

En enkele paragrafen verder heet 't: „Cum igitur fides et fiducia unum habeant oppositum, inter se unum et idem esse necesse est. Rectissime igitur nomen fidei in Evangeliis cum ei tribuitur salus aut consecutio omnium quae volumus complecti, dicit utrumque 'nempe assensum illum firmum in credendis de Deo et Christo, et fiduciam ex illius omnipotente bonitate conceptam", (Disp. XXX, § 6 en § 18 (slot), ed. Bavinck, blz. 303 en 309). Voetius laat evenzeer duidelijk uitkomen, dat de kennis des geloofs wezenlijk anders is dan het historisch geloof. Op de vraag: Welke zijn de twee leden van het zaligmakend geloof? luidt het antwoord: 1. Een generale toestemming, waardoor men toestemt en voor waarachtig houdt, al hetgeen God in zijn Woord geopenbaard heeft: als bij exempel, dat er een God, een Zaligmaker is, en dat dezelve is Christus enz., hetwelk presupponeert en vooruitzendt, ja includeert en insluit een bescheiden kennis en wetenschap. 2. Een speciale, particuliere, of bijzondere toestemming, dat

is, dat ik niet alleen geloof, dat ér een God, een Zaligmaker is enz., maar dat God mijn God is, en Christus mijn Zaligmaker, appliceerende en toepassende mijzelven Christus met alle zijne verdiensten, zeggende: Heere Jezus, Gij zijt mijne, uwe gerechtigheid, heiligheid enz. is mijne." En dat Voetius met deze bijzondere toestemming nog niet het vertrouwen des geloofs bedoelt, volgt uit deze toevoeging duidelijk: „Waaruit dan volgt dat heerlijk vertrouwen, namelijk, is God mijn God en Christus mijn Zaligmaker, zoo mag ik volkomen gerust zijn: want alle mijne zonden zijn mij dan vergeven, en derhalve zal ik gewisselijk zalig worden." Voorts dient hier, evenals bij alle oude Dogmatici wel bedacht, dat zij tot het spreken van eene generale toestemming en kennis zijn gekomen door hunne bestrijding van de Roomsche leer van een blind geloof. En nauwelijks zal 't noodig zijn te zeggen, dat Voetius straks de particuliere kennis en toestemming duidelijk onderscheidt van het historisch geloof.

Voorts acht ik 't nog van belang op te merken, dat Voetius op de vraag: Hoe moet gij alleen gelooven, al wat ons in het Evangelie beloofd wordt? antwoordt: „Mits dat ik met een speciale toestemming al het zelve mij toepasse tot rechtvaardigmaking". (Voetius' Catechisatie over den H. Cat., ed. Kuyper, Deel I, blz. 255 en 256). P. van Mastricht onderscheidt ook de kennis des geloofs van het historisch geloof. „Eindelijk is hier ook niet eene beschouwende kennis en toestemming noodig, maar er wordt eene oeffenende en betrachtende vereischt, waardoor men overtuigd is en de wil bewogen wordt, om den aangeboden God en Middelaar aan te grijpen", Rom. VII : 18, 21 en 24. En hem schijnt dit gevoelen aangaande het zaligmakende geloof het nauwkeurigst te zijn ,,volgens hetwelk het geloof noch in het verstand alleen bestaat, noch in den wil alleen maar in het gansche geestelijke leven des menschen; en wel in het verstand wortelijker-wijze; in den wil formlijker-wijze, en in de overige vermogens der ziel werkzamer-wijze". (Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheid, Deel I, blz.

129 en 136). Breed en schoon heeft Comrie ook de kennis des geloofs behandeld. En dat deze kennis den Heiligen Geest tot werkmeester heeft, sprak hij herhaaldelijk uit. Ik herinner slechts aan deze uitspraak: „Het is eene bovennatuurlijke kennis, welke de Heilige Geest, door middel van het Woord in de harten der uitverkorenen werkt, in hunne krachtdadige roeping; de voorwerpen des geloofs wezenlijk, zooals die zijn, door Goddelijk licht openbarende en ontdekkende aan het ingewrocht geloof, en door die openbaring hetzelve opwekkende en bekwaam makende, om de dingen, die gekend moeten worden, op eene zaligmakende wijze te kennen en te verstaan". (Zie de door mij uitgegeven Verklaring van den VII Zondag van den Heidelbergschen Catechismus, blz. 116—163).

Uit dit beknopte overzicht van de oude Gereformeerde dogmatici volgt m.i., dat Dee's bezwaren tegen de naast elkander stelling van kennis en vertrouwen niet wel houdbaar, of althans te sterk gekleurd zijn. Immers spreken deze dogmatici uit:

1e dat de kennis des geloofs niet hetzelfde is als het historisch geloof;

2e dat de kennis des geloofs evenzeer als het vertrouwen des geloofs door den Heiligen Geest in ons wordt gewerkt;

3e dat de kennis des geloofs wel de geheele Heilige Schrift tot object heeft maar toch allereerst gaat over het centrum der Godsopenbaring d.i. de Goddelijke welwillendheid te onswaart;

4e dat de kennis en het vertrouwen des geloofs niet als twee zelfstandige elementen moeten worden beschouwd maar als twee elementen, die ten nauwste samenhangen.

De Heilige Geest verlicht tegelijkerheid het verstand en vernieuwt den wil. Kennis en vertrouwen gaan hand aan hand en zijn van elkander niet te scheiden. Ik herinner nogmaals aan deze uitspraak van de Synopsis: Cum igitur fides et fiducia unum habeant oppositum, inter se unum et idem esse necesse est."

Maar, zoo vraagt Dr. Dee, als dan zoo de kennis des geloofs wordt opgevat, waarom moet dan nog de fiducia afzonderlijk genoemd? Welnu, gelijk ik reeds zeide, stipt noodig acht ook ik dit niet. Ik heb geen bezwaar tegen de definitie van Calvijn. En geheel eens ben ik het met Dee — en Heppe en Gravemeyer, die naar 't mij voorkomt aan vertrouwen de voorkeur zouden geven als slechts een van beide stukken in de definitie van het geloof genoemd wordt, zagen dan ook op dit punt mis — dat het beter is uitsluitend van kennis dan uitsluitend van vertrouwen te spreken. Maar al kan ik me goed vinden in Calvijn's definitie, daarom oordeel ik nog niet, dat door haar de gewone beschuldiging tegen ons, Gereformeerden, van intellectualisme wegvallen zal èn daarom zie ik in eene andere en dan zoo algemeen gebruikte definitie, die kennis en vertrouwen beide noemt, nog geen bezwaar, mits beide gewerkt door den Heiligen Geest en beide ten nauwste verbonden. Zoo wordt aangewezen èn wat de H. Geest door het Woord in het verstand èn wat de Heilige Geest door het Woord in den wil werkt. En nog te meer denk ik er zoo over, waar geloof en gelooven in het Nieuwe Testament gebruikt worden ter aanduiding zoowel van de aanvaarding van het getuigenis, hetwelk aangaande den Christus gegeven wordt als ook van het vertrouwen op Christus. Men leze slechts na het uitvoerige en leerrijke artikel, hetwelk in Cremer aan πιστις en πιστευω gewijd wordt — welk artikel eindigt met de verklaring, dat het woord geloof drie hoofdmomenten bevat (waarvan naar omstandigheden nu eens het eene en dan weer het andere op den voorgrond treedt) n.l. überzeugungsvolle Anerkennung der Heilsoffenbarung, sich hingebende Gemeinschaft (anhangen) und schlieszlich zuversichtliches, seiner Sache gewisses Vertrauen auf den Gott des Heiles oder auf Christum.

Ook in verband met Calvijn's opvatting van het testimonium Spiritus Sancti heb ik nog eene opmerking.

Op blz. 130 schrijft Dr. Dee „Het testimonium is inderdaad zakelijk niets anders dan de primaire wederbarende werking des Geestes, voorzoover deze zich richt op den wil". En op blz. 131 nogmaals „Het testimonium is identisch met de wederbarende werking des Geestes op den wil, maar het stelt deze werking onder het gezichtspunt der zekerheid".

Deze woorden zouden tot misverstand aanleiding kunnen geven.

Men verzuime daarom niet te bedenken, dat op blz. 119/120 reeds werd opgemerkt: „Dat Calvijn een enkele maal in verband met het testimonium van intellectueele termen gebruik maakt — laat zich zeer wel verklaren. Wij zagen immers in hoofdstuk I, dat hij de verstandsverlichting en de bevestiging des harten ten nauwste met elkander verbindt. Beide hebben samen tot resultaat de certa firmaque cognitio. Soms spreekt hij van illuminatio cordis. Wat wonder dan, dat hij bij gelegenheid het testimonium met de illuminatio laat afwisselen. Op zich zelf beschouwd is het een werking op het hart: maar inzoover het bewustzijn er onmiddellijk door beïnvloed wordt, is het een werking op het verstand. Het is de consummatio van wat door de illuminatio aangevangen wordt en kan daarom als in deze begrepen worden gedacht".

Hierbij laat ik het.

Echter niet zonder nogmaals mijne hartelijke en groote waardeering voor den arbeid van Dr. Dee te hebben uitgesproken. De Schrijver heeft een hoogst belangrijk onderwerp op eene uitnemende wijze behandeld. Dit proefschrift getuigt van een veel omvattend en zeer nauwkeurig onderzoek naar Calvijn's geloofsbegrip, van nauwgezette bestudeering van de Theologen, die zich op dit terrein bewogen, van helderen en scherpzinnigen betoogtrant en van de gave om het gevondene niet al te breed weer te geven en in enkele conclusie's saam te vatten.

Onze God stelle den auteur in staat, zijne Calvijn-studieën op dezelfde wijze voort te zetten!

De „praktische Theologie" van Niebergall

DOOR

Dr. T. HOEKSTRA.

Ongeveer zes jaren geleden is door mij in dit Tijdschrift (Vijftiende Jaargang, bl. 30 v.v.) gewezen op de poging van Niebergall, hoogleeraar aan de Universiteit te Heidelberg, om een Homiletiek op empirisch-psychologischen grondslag te bouwen. Tot dusver had nog niemand het stuk bestaan van zoo radicaal negatief standpunt een Homiletiek te ontwerpen als Niebergall in zijn *Wie predigen wir dem modernen Menschen* gedaan heeft. Dit werk heeft een groot aantal lezers gevonden, getuige het feit, dat het boek reeds een derden druk beleefde.

Op de hem eigen onbeschroomde wijze heeft Professor Niebergall zijn, van ons standpunt beschouwd, destructieven arbeid voortgezet. Vruchtbaar schrijver als hij is, gaf hij uit een *Auslegung des Neuen und des Alten Testaments*, welk werk met uitlegging van de H. Schrift niets heeft uit te staan. Op meer of minder interessante manier knoopt hij aan den tekst des Ouden- en des Nieuwen Testaments allerlei liberale ideeën vast.

In 1916 liet hij, blijkbaar als voorbereiding voor zijn daarna te schrijven hoofdwerk, verschijnen: *Theologie und Praxis*, Hemmungen und Förderungen der Predigt und des Religionsunterrichtes durch die moderne Theologie. In dit werkje tracht hij aan te toonen, hoe de moderne theologie door haar critisch-historische methode, haar godsdienstgeschiedenis en haar godsdienstpsychologie belemmerend op de praxis heeft gewerkt, om vervolgens te onderzoeken hoe die belemmeringen weggenomen kunnen worden en op welke wijze genoemde drie factoren in staat zijn den bloei van de praxis te bevorderen.

Gedurende den zwaren oorlogstijd rustte Niebergall's pen niet. In 1918 en 1919 werd door hem in twee flinke, met kleine gothische letter gedrukte banden, uitgegeven zijn hoofdwerk: *Praktische Theologie, Lehre von der Kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage* (Tübingen, Mohr). Zich ten volle bewust van zijn standpunt, neemt hij positie tegenover de pastoraaltheologie van de oude orthodoxie en veroordeelt het streven om rechtvaardiging voor den geestelijken arbeid aan de gemeente te zoeken in het door Christus ingestelde ambt. Tegen deze oud-orthodoxe opvatting, welke thans nog door de Gereformeerden voor de juiste wordt gehouden, is al oppositie gevoerd door Schleiermacher en in navolging van hem door Nitzsch die bij de bepaling van het object der „Praktische Theologie" niet uitgingen van het objectief gegeven, het ambt, maar van het religieuze subject, de kerk en hare werkzaamheden. De Schleiermacheriaansche richting der duitsche „Praktische Theologie" in de negentiende eeuw beschouwt Niebergall als een groote schrede voorwaarts. Door deze opvatting wint het de democratische geest van den aristocratischen en de geestelijk-wereldsche van den supernaturalen geest.

Toch zijn al deze theologen nog maar ten halve blijven staan. Ze hebben de consequentie niet getrokken. Dit doet Niebergall, radicaal, voor niets terugdeizend. Nog een grief tegen de „Praktische Theologie" zooals ze tot dusver werd behandeld is deze, dat ze veel te veel historische ballast moest mee sleepen en te systematisch was ingericht. Men had de historie ijverig onderzocht, maar vergeten de menschen, die het object zijn van de geestelijke bearbeiding, te bestudeeren. De zaaier moet den akker kennen, waarin hij het zaad strooien zal. Om die reden wil Niebergall uitgaan van de factisch gegeven gemeente en van de historie er slechts zoovele bijhalen als noodig is om het heden te verstaan. Religieuze psychologie en religieuze volkskunde moeten over heel het terrein van de „Praktische Theologie" toepassing vinden. De „Praktisch Theologie" heeft tot object

niet het ambt, niet de kerk en hare werkzaamheden, maar de plaatselijke gemeente zelf die tot een bepaald doel moet worden opgevoed.

In Deel I wordt in de eerste plaats het doel van den opvoedingsarbeid omschreven en het ideaal geteekend dat den zieleherder voor oogen moet staan. De behandeling van dit onderwerp is, als alles, uiterst concreet. Voor Niebergall is hier de hoofdvraag of de individueele opvatting of de sociale domineeren zal, of de persoonlijkheid of de gemeenschap het doel zal zijn. Vroeger, en dit was een ideaal van de angelsaksisch-romaansche cultuur, stond de vrijheid en zelfstandigheid van het individu op den voorgrond, thans, na den oorlog, komt de vraag aan de orde: hoe voeden wij de persoonlijkheid op, dat ze beteekenis heeft voor de gemeenschap. Vroeger heette het: wij hebben persoonlijkheden noodig; thans: wij hebben organisaties noodig. Over den religieus-ethischen inhoud als stof voor de opvoeding spreekt de schrijver heel vaag; 't is een aftreksel van zijn dunne liberale dogmatiek. Overduidelijk is dat bij de beschrijving van het ideaal der gemeente, alles wordt uitgeschakeld wat met de eere Gods en de eeuwige zaligheid der zielen verband houdt.

Ten tweede geeft hij een beschrijving van de empirische gemeente, die in de richting van het ideaal moet worden geleid. In dit onderdeel is Niebergall op bekend terrein en in breede behandeling biedt hij een overzicht van religieuze, zedelijke en kerkelijke volkskunde.

Bij de religieuze volkskunde kiest hij niet de zuiver inductieve methode, die overeenkomende verschijnselen saamvat in een algemeen begrip, evenmin de statistische gelijk die door Amerikaansche psychologen is ingevoerd, maar de beschrijving van typen, waarin het wezenlijke onder een bepaalde gestalte wordt voorgesteld. Hij toont voorts aan dat de eigenaardigheid van de individueele religieuziteit samenhangt met ras, volk en landstreek, leeftijd, sexe, temperament, psychische dispositie ten opzichte van waarnemingsvermogen, verbeelding, geheugen, enz., karakter, geschiedenis

van zijn geslacht, stand en beroep. Hij ontwerpt in typische schildering een beeld van de religieusiteit van de beschaafden en van de bezittende klasse, van den gezeten burgerstand, van de kleine luiden, van de boeren en arbeiders. Door de methode van typeerende beschrijving te gebruiken is zijn kenschetsing en teekening vaak zeer interessant, maar tevens ook buitengewoon subjectief en eenzijdig.

Aan de zedelijke en kerkelijke volkskunde is niet zoo veel plaatsruimte afgestaan als aan de religieuze.

Ten derde wordt de gemeente als, „die Trägerin der Arbeit" besproken. Om het ideaal te verwerkelijken en het opvoedingsdoel te bereiken is een organisatie noodig; om te kunnen vaststellen welke organisatie men in Duitschland behoeft, laat hij verschillend kerkelijke organisaties die zich in de historie hebben voorgedaan, de revue passeeren. Wat van de Gereformeerden gezegd wordt, is zeer onvolledig. Bizonder treft het hem dat de ouderlingen een gewichtige plaats innemen. „Neu ist der Versuch, Laien oder vielmehr Gemeindeglieder tätig in der Kirche mitwirken zu lassen und zwar bei der Aufgabe seelsorgerlicher Zucht . . . . . . Sicher ist es ein Fortschritt der reformierten Kirche, dass sie das Vorrecht der Geistlichen aufgibt und die Gemeindeglieder heranzieht zur Arbeit an der Gemeinde" (pag. 229).

Bij de duitsche vroomheid hoort, volgens N i e b e r g a l l, een volkskerk. Hij wil niets weten van een „duitschen God", maar wel wil hij God op duitsche wijze vereeren en daarvoor is een vrije Kerk niet geschikt. Voor duitsche vroomheid past de organisatie van een volks- en landskerk, waarin echter volkomen vrijheid van belijdenis moet zijn, d.w.z. de leden en dienaren der kerk mogen niet verplicht worden met een belijdenis in te stemmen. Het anti-confessioneele standpunt dus.

In het vierde onderdeel dat als opschrift heeft „Die Gemeinde als Inhaberin der Kräfte", teekent hij o.a. de persoonlijkheid van den predikant, die de aangewezen man is om de gemeente tot het voorgestelde doel op te voeden.

Het eerste deel dat we naar „oude'' terminologie het principieële zouden kunnen noemen, wordt gevolgd door een tweede deel dat een „Praktische Theologie'' naar de materieële zijde geeft. Na een inleidende toelichting van het cultusbegrip, behandelt hij achtereenvolgens *1.* de preek, *2.* de liturgie, *3.* het godsdienstonderwijs, *4.* zielszorg en gemeentearbeid. Deze vier „stukken'' worden niet uit één princiep afgeleid. Niegergall waagt geen enkele poging om ze te verklaren, hoe dan ook, als spruiten uit één wortel. Integendeel, hij wil zuiver empirisch te werk gaan en zijn uitgangspunt nemen in het kerkelijk leven en de kerkelijke organisatie, zooals die zich nu in Duitschland aan ons voordoen. De wetenschappelijke vakken uit de Encyclopaedie zijn bij Niebergall geworden tot uit de praxis afgeleide technieken.

Het loont de moeite niet van deze onderdeelen een nadere beschrijving te geven. Wel is het noodig aan de resumptie van Niebergall's boek enkele critische „Zusätze'' toe te voegen. Voor de principieële beoordeeling van de toepassing der empirisch-psychologiche methode op de ambtelijke theologie zij verwezen naar de opmerkingen die in het artikel van 1914 gemaakt zijn. Laat mij de critiek in de volgende punten saamvatten.

1. In ultra radicale eenzijdigheid wordt door Niebergall een waarheid voorgedragen, waarvoor onder vroegere geslachten het oog gesloten was, n.l. dat er in de ambtelijke vakken rekening gehouden moet worden met de psychologie. Het is een feit dat door de mannen die een theorie voor het ambtelijk werk gaven, weinig gelet is op het object dat den ambtsdrager ter bearbeiding is gegeven. De handboeken voor „Praktische Theologie'' loopen over van historisch materiaal en dragen soms heel wat ballast met zich mee, maar geven geen kijk in de ziel van den mensch. Zoo kwam het, dat de liturg weinig of niets had geleerd van de psychologie des foules, de catecheet niet vertrouwd was met de ontwikkeling van het zieleleven in de jeugdperiode en de homileet te weinig thuis was in de schakeeringen die de

religio subjectiva te zien geeft. Daarin dient verandering te komen. Terwille van de praktijk: de theol. student wordt veel beter voorbereid voor zijn levenstaak. Terwille van de theorie: de ambtelijke theologie staat ook als wetenschap veel steviger, wanneer ze een met behulp van de psychologie opgebouwde techniek in zich opneemt.

2. Niebergall heeft terecht gewezen op de verwantschap ook in dezen tusschen de Schleiermacheriaansche theologen en het modernisme. Beiden nemen hun standpunt in het subject, en ontleenen daaraan de ambtelijke bevoegdheid. Het hangt er nu maar vanaf of dit subject orthodox of modern is, in het eerste geval komt ge terecht bij Schleiermacher — Nitzsch — Achelis, in het tweede geval bij Niebergall en P. Drews. Tegenover dit subjectivisme staat de meer objectieve beschouwing der Gereformeerden die positie nemen in het ambt dat in naam van Christus functioneert. Ook om deze reden is de naam „*Praktische* Theologie" door ons beslist te verwerpen.

3. Door heel het werk van Niebergall loopt deze subjectivistische draad. Wat het doel van de opvoeding is, wat als de stof en het middel ter opvoeding moet worden gebruikt, wordt niet afgeleid uit het objectief gegeven dat we in de H. Schrift voor ons hebben, maar is willekeurig bepaald door en afhankelijk van de persoonlijkheid van den auteur, die in dit geval hel modern gekleurd is. De norm ter beoordeeling van de „Christelijkheid" der menschen wordt niet gevonden in het Evangelie zooals de H. Schrift ons dat geeft, maar ontleend aan het door zijn milieu sterk bedingt subject Niebergall. Hij bedient zich nog van Bijbelsche en christelijk-dogmatische terminologie, maar heeft uit de termen den Bijbelschen inhoud weggenomen en deze gebruikt als schemata die met den dunnen Niebergall-inhoud worden gevuld. Een man als de Schrijver van deze „Praktische Theologie" hoe radicaal ook, is toch weer niet radicaal genoeg. Hij moest zijn „evangelie" losmaken van de Schriftuurlijke en traditioneel-kerkelijke terminologie en zijn nieuwen wijn

niet in oude lederen zakken doen, want deze bersten. Bij den modernen inhoud hoort een moderne vorm.

4. Bij de opvoeding van het kerklid tot christelijke zelfstandigheid heeft Niebergall den bovennatuurlijken factor, de werking des H. Geestes in het hart der menschen, geheel ter zijde geschoven „Religion ist lehrbar" zei Kabisch en Niebergall zegt het ook. Niet zoozeer door voorstellingen, maar vooral door gevoelens moet op den mensch ingewerkt worden. Wanneer men nu maar over voldoende psychologische kennis van zijn op te voeden object beschikt en zijn techniek zuiver toepast, moet men in alle menschen Religion kunnen kweeken. Maar Niebergall weet wel dat dit niet zoo is. Hij is genoeg realist, om te erkennen dat deze stelling niet opgaat. Hij zegt eerlijk dat, zelfs bij de beste bearbeiding, een christelijke persoonlijkheid niet altijd het resultaat is van onze werkzaamheid. Den weg van het absolute determinisme wil hij niet op. Niebergall ontkent de volstrekte verdorvenheid van de menschelijke natuur en handhaaft het „posse" des menschen. Hoe komt het dan, dat de één naar het „evangelie" hoort en de ander onverschillig blijft? Antwoord: dit ligt in het mysterie van de persoonlijkheid, die onuitsprekelijk en ondoorgrondelijk is. Het geheimnis van de persoonlijkheid wordt het asylum ignorantiae. Op dergelijke wijze wordt de werkzaamheid van den H. Geest, die den akker des harten voor het zaad des evangelies moet toebereiden, geloochend.

Tweeërlei Heilsperiode in de Joodsche „Openbaringen"

DOOR

Dr J. RIDDERBOS

In een vorig artikel heb ik gewezen op tweeërlei gedachtenreeks van de toekomstverwachting der Joodsche „Openbaringen."

Eenerzijds viel erteconstateeren eene zeer *aardsch*-gekleurde verwachting aangaande eene toekomstige heerlijkheid van het volk Israël. Aan de andere zijde zagen we tot uiting komen de hoop op eene *andere, hoogere* wereld.

We zagen ook, dat het onderscheid tusschen deze tweeërlei heilsverwachting niet in absoluten zin mag worden genomen. Ook de „hemel" is dikwijls al zeer aardsch en Joodsch gedacht.

Toch wordt hiermede het eerst geconstateerde onderscheid tusschen tweeërlei gedachtenreeks in deze toekomstverwachting — de een meer op het aardsche, de andere meer op het bovenaardsche gericht — niet weggenomen. Het bestaan van zulk een onderscheid komt zeer duidelijk uit in een tweetal „Openbaringen", waarin die twee voorstellingen van het toekomstig heil beide zijn opgenomen, en dan tottwee verschillende *heilsperioden* zijn verheven. Deze eigenaardige combinatie vindt men in de „Openbaring van Baruch" [1]) en het „4e Boek Ezra", beide dateerend uit den tijd na Jeruzalems verwoesting, het eerste misschien uit den eersten tijd daarna en het 4e boek Ezra uit eene nog iets latere periode, n.l. de laatste jaren der 1e eeuw n. C.

Ze behooren tot de laatste „Openbaringen", door het Jodendom van deze periode voortgebracht. Kort na Jeruzalems val

1) Niet te verwarren met het „Boek Baruch", dat onder de apocryphen is opgenomen. Bovendien bestaat er nog eene „Grieksche Openbaring van Baruch" uit de 2e eeuw n. C.

beginnen de eeuwen, waarin het schijnt, dat de scheppende geest uit het Jodendom is geweken, en het nog slechts kracht bezit voor het bestudeeren, te boek stellen en uitbreiden van het door de vaderen overgeleverde. Eer deze periode intrad, zijn onze twee geschriften nog ontstaan, en in de reeks der Joodsche „Openbaringen" nemen ze eene eereplaats in. Ook valt hun ontstaanstijd nog wel zoo dicht bij de periode van het optreden van Christus en de apostelen, dat ze voor ons onderwerp van groot belang zijn. Velen der hier geboden voorstellingen zijn door de schrijvers zeker weer aan anderen ontleend, en hebben dan reeds vroeger bestaan. Meer speciaal wordt door sommigen aangenomen, dat in deze boeken zijn verwerkt geschriften, die tusschen 50 en 90 n. C. ontstaan zijn. Er is dan ook alle reden om te gelooven, dat deze geschriften een diepen blik doen slaan in de gedachtenwereld van het Jodendom uit de tweede helft der eerste eeuw n. C., van dat Jodendom dus, dat zich zocht staande te houden tegenover het opkomende Christendom; waarbij nog valt op te merken, dat hier sterker dan in vele andere „Openbarings"-boeken de geest van het Farizeïsme zich laat gelden. Rechtstreeksche polemiek tegen het Christendom valt niet te constateeren, anders ware het ook niet mogelijk geweest, dat deze geschriften zoo goed als de andere „Openbaringen" (en het 4e boek Ezra zelfs in bijzondere mate) een tijdlang in de Christelijke kerk in aanzien stonden. Toch ligt het in den aard der zaak, dat de oppositie, waarin het Jodendom zich tegenover de jeugdige Christelijke kerk bevond, op den gedachtengang dezer schrijvers invloed moet hebben geoefend. Vooral in „de Openbaring van Baruch" valt dan ook de bedoeling om het Joodsche geloof te verdedigen, niet te miskennen; en dit speciaal-Joodsche karakter was zeker eene der oorzaken, waarom het in de Christelijke kerk zich nooit zulk eene eereplaats heeft verworven als 4 Ezra, waarmede het overigens zoo nauw verwant is.

In deze beide geschriften nu vindt men deze voorstelling, dat eerst komt het rijk van den Messias, waarvan deze aarde het tooneel is, en daarna komt de opstanding, het eindgericht,

en het eeuwige leven in het Paradijs, waarbij dan van den Messias geene melding meer wordt gemaakt.

In de „Openbaring van Baruch" [1]) wordt geteekend, hoe na eene periode van groote verwarring en algemeene rampen de Messias geopenbaard zal worden. Dan wordt de heerscher van het vierde en laatste wereldrijk (het Romeinsche rijk) geboeid naar Jeruzalem gebracht, en wegens zijne goddeloosheid door den Messias gedood. In het algemeen worden de volken, die Israël hebben verdrukt, door hem verdelgd, aan de anderen schenkt hij het leven, opdat zij Israël dienen. Dan neemt hij plaats op den troon zijns rijks in eeuwigheid (bedoeld is blijkbaar: tot aan het einde der tegenwoordige wereld) en eene periode van ongekend geluk breekt aan. De zonde zal weggedaan zijn; vrede en vreugde heerschen alom, droefheid en kommer nemen een einde; de vrouwen zullen baren zonder smart; niemand zal sterven vóór zijn tijd; de wilde dieren komen en dienen de menschen, adders en draken onderwerpen zich aan onmondige kinderen. „De aarde zal hare vrucht tienduizendvoudig geven; en aan elken wijnstok zullen duizend ranken zijn, en elke rank zal duizend trossen voortbrengen, en elke tros zal duizend druiven, en elke druif zal een kop wijn voortbrengen." Ook zal het manna opnieuw van boven nederdalen, en men zal het eten, want het is de voleinding des tijds.

Eerst als deze wonderschoone periode ten einde is, zullen alle dooden opstaan, en zal het gericht worden gehouden. Dan worden de goddeloozen, met een afzichtelijk geworden lichaam, overgegeven aan de pijn; terwijl de rechtvaardigen, met een verheerlijkt lichaam, het Paradijs binnengaan, en de scharen van engelen zien, welke staan voor den troon Gods, en zij zullen nog grootere heerlijkheid bezitten dan de engelen.

Hier is dus duidelijk sprake van tweeërlei periode. De eerste, waarin de Messias verschijnt, draagt nog slechts een voorloopig karakter. Het tooneel ervan is nog deze aarde, al is dit aardsche leven dan ook geheiligd en verheerlijkt, en al ver-

---

1) De inhoudsopgaaf dezer beide geschriften is in hoofdzaak ontleend aan Schürer a.w. II⁴ bl. 605—607.

leent de naderende periode van een hooger, hemelsch leven, er reeds iets van zijn glansen aan.

Eerst daarna breekt de definitieve voltooiïng aller dingen aan, ingeluid door de opstanding en het laatste oordeel, waarop dan voor de goddeloozen volgt de eeuwige pijn en voor de rechtvaardigen het eeuwige leven in het Paradijs. In de beschrijving van dezen eindtoestand wordt van den Messias geene melding meer gemaakt.

Aan deze voorstelling van het verloop der laatste dingen is zeer nauw verwant die, welke door het 4e Boek Ezra wordt gegeven, al blijkt de auteur daarvan een hooger staande geest te zijn geweest dan die van het eerstgenoemde geschrift. Ook 4 Ezra gaat uit van de beschrijving van een tijd van schrikkelijken nood en benauwdheid; daarna wordt de Messias geopenbaard, die door God „mijn Zoon de Gezalfde" wordt genoemd. Wanneer de volkeren zijne stem hooren, zullen zij den onderlingen krijg vergeten, en zich verzamelen tot eene ontelbare menigte ten aanval tegen den Gezalfde. Deze zal staan op den berg Sion en zal hen overtuigen van hunne goddeloosheid, en zal hen verdelgen, niet door zwaard of oorlogstuig, maar door het machtwoord, dat uit zijn mond uitgaat (13:27—38). „Dan zal verschijnen het thans onzichtbare Jeruzalem en het land, dat thans verborgen is, worden gezien" (7:26) en de tien stammen zullen naar hun land terugkeeren (13:39—47). De Gezalfde zal het volk in het heilige land beschutten en verblijden en hun vele wonderen toonen 400 jaren lang. Daarna zal de Gezalfde en zullen alle menschen sterven. „Dan zal de wereld tot het zwijgen van den aanvang wederkeeren, zeven dagen lang, gelijk in het begin der dingen, zoodat niemand overblijft. Na zeven dagen echter zal de eeuw, die nu slaapt, ontwaken, en dat wat vergankelijk is, vergaan" (7:30 v.).

De aarde zal hare dooden wedergeven, en de bewaarplaatsen der zielen zullen deze teruggeven. De Allerhoogste neemt plaats op den stoel des gerichts. En dan zal geopenbaard worden de plaats der pijn en tegenover deze de plaats der rust, de afgrond der hel en tegenover dezen het Paradijs.

Ook hier vinden we dus de voorstelling van eene tweeërlei heilsperiode ; zelfs wordt de duur van het eerste of Messiaansche tijdperk nauwkeurig opgegeven op 400 jaren.

Wel kan men niet zeggen, dat het karakter dezer beide heilsperioden altijd streng uit elkander werd gehouden. Met name is het aardsche karakter der eerste periode niet zoo absoluut, of er zijn door de teekening ook wel trekken van eene hoogere werkelijkheid heengevlochten. De Messias, hoe aardsch hij zij gedacht, wordt toch volstrekt niet voorgesteld als een gewoon mensch. En het nieuwe Jeruzalem, dat van deze aardschgekleurde heilsperiode het middelpunt vormt, schijnt toch een bovenaardschen oorsprong te hebben. Immers wordt hare komst beschreven als de verschijning van eene thans onzichtbare stad, waarmede dan gepaard gaat het zichtbaar worden van een thans verborgen land. Dit maakt geheel den indruk, dat het nieuwe Jeruzalem geen aardschen oorsprong heeft, maar thans in den hemel is, en eens op aarde komt, doordat het hemelsch Paradijs, met het nieuwe Jeruzalem als middelpunt, op aarde nederdaalt, vgl. Openb. 21 : 2.

Dit alles neemt echter niet weg, dat we hier toch de voorstelling hebben van tweeërlei heilsperiode. De eerste is de Messiaansche en de tweede is die der definitieve voltooiing. Tusschen beide bestaat eene scherpe tijdelijke afscheiding in die periode van zeven dagen, waarin de wereld terugkeert tot het zwijgen van den aanvang, d.i. tot eene stilte des doods gelijk er heerschte voordat God de wereld had geschapen.

Het springt aanstonds in het oog, welk eene beteekenis dit alles moest hebben voor de Messias-verwachting. Immers werd deze in de eerste, aardsche heilsperiode verplaatst en zijn werk daartoe beperkt, zoo was hij in den grond der zaak de koning, die Israël tot aardsche glorie bracht ; maar voor het verkrijgen van het eeuwige leven had deze Messias geene beteekenis : dat verwachtte men niet van hem, maar van den schat der goede werken, dien men zich door de wetsvolbrenging bij God zocht te verwerven. We kunnen hierop thans niet nader ingaan.

Daarentegen zij hier nog met een enkel woord herinnerd, dat op deze Joodsche voorstelling, die ook bij de Rabbijnen voorkomt, teruggaat de in de Christelijke kerk veel verbreide leer van het *duizendjarig rijk* of het Chiliasme, wáarvan immers juist het kenmerk is, dat men eerst eene voorloopige aardsche heilsperiode verwacht, en pas daarna het aanbreken van het voltooide, hemelsche Godsrijk. Natuurlijk is er hierbij groot onderscheid in opvatting. Door de Christelijke voorstanders dezer leer wordt de beteekenis van den Christus volstrekt niet tot de eerste periode beperkt, maar wordt hij wel degelijk erkend als de Middelaar, die de eeuwige zaligheid schenkt. Maar in het aanvaarden van tweeërlei, scherp afgescheiden heilsperiode komen deze Christelijke Chiliasten toch met de boven weergegeven Joodsche voorstelling overeen.

Wat nu betreft het getal *duizend*, dit is niet ontleend aan 4 Ezra, daar deze aan de Messiaansche periode slechts vierhonderd jaren toekent. Daarentegen komt het getal duizend wel voor in de Rabbijnsche geschriften. De Christelijke voorstanders dezer leer beroepen zich echter op de Openbaring van Johannes, waar gezegd wordt, dat de Satan voor eene periode van duizend jaren wordt gebonden (Openb. 20 : 2). Men meent dan natuurlijk, dat in de Openbaring, op soortgelijke wijze als in de besproken Joodsche geschriften, van tweeërlei nog te wachten staande heilsperiode wordt gesproken.

Schoon de weerlegging dezer meening buiten ons bestek zou vallen zij er hier toch op gewezen, dat men bij Johannes niets vindt, dat op eene tweeërleï periode in den boven aangegeven zin gelijkt.

Was dit de bedoeling geweest, dan zou men eene geheel andere beschrijving verwachten van de duizendjarige heilsperiode, waarin de Satan gebonden is. Het weinige toch, dat er nu van gezegd wordt (Openb. 20 : 4) is iets geheel anders dan wat vervat is in de Joodsche schilderingen der voorloopige heilsperiode en doet volstrekt niet denken aan een tijd van aardsche glorie voor Israël of voor de kerk.[1])

1) Er is dan ook alles voor om met Bavinck, (Geref Dogmat. IV² bl. 757) vs. 4 en 5 te laten slaan op het leven en heerschen der getrouw

Evenmin komt de schildering van de definitieve heilsvoltooiing (Openb. 21) met de Chiliastische voorstelling overeen. Was het de bedoeling van de Openbaring geweest, deze te doen kennen als eene, die door haar hooger, hemelsch karakter principieël onderscheiden is van het tijdelijke en aardsche Godsrijk, dat eraan voorafgaat, dan zou men mogen verwachten, dat de breede beschrijving, die hier wordt gegeven, althans eenigermate op dit doel zou zijn berekend. Daarentegen zien we, dat in deze schildering juist de trekken, aan het aardsche leven ontleend, elkander als het ware verdringen.

Het Godsrijk wordt beschreven als het nieuwe Jeruzalem, en dit stamt wel uit den hemel, maar daalt toch neder op aarde, de stad heeft een hoogen muur en poorten, en is versierd met kostelijke steenen, goud en paarlen. De volken wandelen in haar licht, en de koningen der aarde brengen hunne heerlijkheid erin, en hare poorten worden niet gesloten. Kortom, het is eene teekening, die, zoo er eene onderscheiding van tweeërlei heilstijd bedoeld was, wel zoo goed in de aardsche als in de hemelsche periode zou passen. Wie meent aan de profeten geen recht te kunnen doen zonder een aardsch Messiasrijk aan te nemen, komt dan zeker ook met deze in Openb. 21 gegeven teekening van de definitieve heilsvoltooiing niet klaar. Daarom zal het erbij moeten blijven, dat de Schrift èn in de Oudtestamentische profetie en in Johannes' Openbaring aardsche trekken bezigt om de hemelsche werkelijkheid te teekenen, waaraan natuurlijk de waarheid ten grondslag ligt, dat het eeuwig Godsrijk hemel en aarde beide zal vervullen.

gebleven geloovigen in den hemel met Christus; en aan te nemen, dat het in cap. 20 beschrevene niet chronologisch volgt op den inhoud van cap. 19, maar met de vorige hoofdstukken parallel loopt, zoodat de „duizendjarige periode" symbolisch aanduidt de voorloopige zaligheid der gestorven geloovigen in den hemel bij Christus (bl. 761).

KRONIEK.

„De ziel der gemeente" — Paulus' „vroomheid" — Wat is „vroomheid?" — Begripsverwarring — Toekomst-idealen.

Eenige weken geleden kwam er een nieuwe fransche roman uit te Parijs (Librairie-Plon), die, hoewel héél modern, toch onze belangstelling verdient. De broeders *Jérome* en *Jean Tharaud*, die vroeger door hun boek „L' ombre de la Croix" reeds de aandacht trokken, gaven thans: *„Un Royaume de Dieu"*. Een zonderling boek op d' eersten tast. De kleine joodsche „gemeente" te Schwarzé Temé in Ukranie wordt er ingeteekend, met al de grilligheden van de gebeurtenissen in en om het dorp als achtergrond. In de „jodenkerk" disputeert men, strijdt men over theologische splinterigheden en is men 't in alles oneens, behalve op dit punt, dat men 't samen oneens is met alle menschen uit d' omgeving.

— Men schrikke niet. Ik wil niet hier mijn „toepassing" beginnen. Wie zou daar trouwens ook aan denken? —

Op zekeren dag echter wordt in Schwarzé Temé de toestand geheel gewijzigd, doordat, na 't hooren van een, achteraf valsch gebleken, gerucht van gevaar, de kozakken — die men haatte — als beschermers der synagoge worden binnengehaald. Dan zwijgt de dogmatische strijd . . . Tot men met een zoet lijntje de Kozakken weer wèg heeft weten te krijgen uit het dorp; en dàn begint 't oude leventje weer.

Een doodgewoon boek. En toch een mooi boek. Mooi, óók omdat zulk een eenvoudig gegeven zoo meesterlijk wordt gemaakt tot een stuk leven. Maar mooi, ook omdat hier een zeer geslaagde proeve van teekening van *„de volksziel"* ons wordt geboden. In het boek handelt bijna nooit een persoon. Zeer juist merkte *Jan van Nijlen* in *„Groot Nederland"* op: „Wat leeft, spreekt en handelt, dat is de collectiviteit, de „ziel der gemeente". En juist omdat het bewustzijn, dat de

invloed van de „ziel" eener gemeente, de invloed van de psychische gesteldheid in een bepaalde omgeving, zoo groot is, al meer begint óp te leven, moet een boek als dat van de broeders Tharaud, afgedacht van het feit dat het geen „christelijk" boek is, ons toch welkom zijn. Wij theologen vinden er een levend beeld in van wat elken dag rondom ons de „ziel der gemeente" doet. Ook wij hebben in onze literatuur wel schetsen, die in de bedoelde richting gaan. We weten hoe het „*Bij ons in Noord-Holland*" is, en omtrent de „vroomheid" van den Noord-Groninger werden we ingelicht, evenals over 't godsdienstig leven in enkele andere streken van ons land. Maar wat bij ons in den schets- of verhaalvorm gegeven werd, teekende te veel typen; tot het meesterlijke teekenen van de collectiviteit nadert slechts het in 1919 te Kampen verschenen boek „*de boer van 't Grootshof*" van Van Diemen de Jel.

Dat de toestanden uit de gewone samenleving van het grootste gewicht zijn voor het kerkelijk leven, voelt ieder; het werd echter ten overvloede ook nog overtuigend aangetoond door den grootmeester der duitsche „Volkszielkunde": P. Drews in zijn: *Der Einflusz der gesellschaftlichen Zustände auf dem kirchlichen Leben.* (1906).

Een der meest eigenaardige toepassingen van de studie van de *geestelijke zijde van het saamleven in de kerk* werd gegeven van Roomsch-apologetische zijde. Onlangs kwam van het boekske de Nederlandsche vertaling uit bij Teulings in Den Bosch; ik bedoel hier Magr. R. H. Benson's, „*Christus in de kerk*". Door een parallel te trekken tusschen het lichaam van Jezus en de kerk, als het lichaam van Christus, komt de schrijver tot de consequentie, die evenwijdigheid van lijnen óók te zien in de *ziel* van Jezus en *de geest* in dat lichaam van Christus. Zóó is het te verstaan, dat, bij vooropzetting der gedachte, dat de eenheid van één geest niet ontkend kan worden, deze Roomsche schrijver komt tot een schijnbaar zeer plausibele conclusie omtrent de katholiciteit der „moederkerk".

Intusschen wordt het onderzoek naar de psychologische zijde van de bekeering en de vroomheid al meer het onderwerp van wetenschappelijke verhandeling. De eerste gepromoveerde kleinzoon van wijlen den Kamper professer Wielenga behaalde op dit terrein een „magna cum laude" — een indicatie, die op een buitenlandsch iudicium wijst —; en in het land van die gedetailleerde iudicia heeft men 't in het laatste jaar vooral gehad over de „vroomheid" van Paulus. Kurt Deiszner gaf zijn: *„Paulus und die Mystik seiner Zeit"* in tweeden druk; en is dit boek meer „Religionsgeschichtlich" dan psychologisch, Wilhelm Mundle specialiseerde in: *„Die Eigenart der Paulinischen Frömmigkeit"*; en waar de uitdrukking „in Christus Jezus zijn" hier van 't grootste gewicht is, is het te verstaan, dat van Emil Weber in het *N. Kirchl. Zeitschr.* een verhandeling verscheen over: *„Die Formel „in Christo Jesu" und die paulinische Christusmystik"*; een verhandeling, die zich principieel stelt tégen het misbruik, dat in pantheistisch-theosofische kringen van de besproken uitdrukking gemaakt wordt. Bovendien worden nieuwe uitgaven over Paulus' „Frömmigkeit" aangekondigd. Afgedacht van het gevaar, dat op deze wijze dreigt, dat men tegenstrijdige elementen vindt in Paulus' en (b.v.) Petrus' „vroomheid", is hier toch ook winst te boeken.

Bij een ernstig onderzoek naar de binnenzijde, den geestelijken kant, van het leven der „vromen" ontmoet men altijd weer dat eigenaardige, dat van alle „mystiek", die op pseudo-religieus erf gevonden wordt, verschilt. Zóó krijgt de evolutionistische „Religionsgeschichte" de meeste slagen; en moeilijk zal de conclusie van Kurt Deiszner te weerleggen zijn: „dass Paulus häufig gegen eine schwarmgeistige, der antiken Mystik verwandte Religiosität kämpft und in dieser Polemik seine, von der Mystik in entscheidenden Zügen abweichende Frömmigkeit entwickelt". (Die Theol. der Gegenwart, XIV, 6, 193.).

Intusschen zijn de woorden *„vroom"* en *„vroomheid"* lastige gebruiksobjecten. Bij het lezen van speciaal-studies over „vroomheid" stuiten we telkens weer op de moeilijkheid, dat deze woorden

geen vasten inhoud hebben. Nu eens worden ze gebruikt in den zin van „gerechtvaardigd" — zoo b.v., op Luthers voetspoor, door vele orthodox-Luthersche theologen en door het gewone volk in 't dagelijksche leven — ; dan weer hebben ze de beteekenis van „godzalig" — zoo meestal — ; dan ook nog worden ze gebruikt in den zin van (algemeen) „godsdienstig" — zoo b.v. Ds. Lofvers van Warffum in zijn lezing *„De vroomheid van den Noord-Groninger"*.

Dr. A. Kuyper Sr. staat in zijn *Encyclopaedie* het dichtst bij de laatste opvatting. „De pietas als zoodanig is geen uit„sluitend christelijk verschijnsel; algemeen genomen is zij een „normaal menschelijke habitus" .... „Toen de Christelijke „kerk de wereld inging, bracht zij de ware Godskennisse, en „heeft hierdoor dit algemeene vroomheidstype der paganis„tische wereld een aanmerkelijke metamorphose doen onder„gaan. De vroomheid nam een andere gestalte aan; trad „op in andere vormen; begon allengs een ander type te „vertoonen".

Natuurlijk zijn we — ook al kunnen we deze karakteriseering der vroomheid onderschrijven — toch hiermee niet uit de moeilijke impasse met de litteratuur. Want vertaalt Dr. Kuyper „vroomheid" met „pietas", dan merken Luthersche theologen op, dat vroom = gotisch: fruma = latijn: bonus, probus = grieksch δίκαιος = rechtvaardig. En vooralsnog zal de spraakverwarring hier wel niet beëindigd zijn. Het zoeken naar een algemeen geldende definitie zal nog wel aanhouden. Dr. Kuyper geeft t.a.p. nog een soort definitie: „de uitingen van ons persoonlijk leven in zijn verhouding tegenover God". Maar deze definitie kan m.i. niet bevredigen. Te weinig is in deze omschrijving de aandacht gevestigd op die zijde van ons leven, die naar buiten gekeerd is; en op de evenwichtigheid, die men in het leven „der vromen", toch moet vinden, evenwichtigheid tusschen hoofd, hart en hand. De omschrijving van Carl Burger (P.R.E. VI) wil aan dit bezwaar tegemoet komen: „Frömmigkeit ist da, wo Er„kenntnis, Gefühl und Wille in ihr sich das Gleichgewicht

halten". Waar nu O: O: O ook „sich das Gleichgewicht halten", voldoet deze definitie ook niet; immers niet alléén de evenwichtigheid, óók de *mate* van actie van den habitus „vroomheid" is in 't geding.

Een, voor dezen tijd en voor het woord-gebruik van thans passende definitie van „vroomheid" zal wel niet te vinden zijn. En dat is niet erg. We moeten met deze studie een anderen kant uit. In een ietwat volledigen catalogus van werken over „vroomheid" treft men allerlei boeken aan, die een zeer uiteenloopende strekking hebben. Zelfs een boek als Dostojewski's *„Booze geesten"* (pas in ons land in de Ned. vertaling met gejuich ingehaald) moet dienen om „vroomheid" te karakteriseeren. „Zur Frömmigkeit" heet voorts een studie te behooren, die zuiver „religieuse psychologie" behandelt; en wanneer het godsdienstig leven in een bepaalde streek wordt besproken heeft men het over „de vroomheid in . . .". Hier is de reinste *begripsverwarring*.

Om nu de grondlijnen zuiver te zien getrokken leze men het mooie boek van Dr. H. Bavink; *Bijbelsche en religieuze psychologie*. Men ziet dan hoe enorm rijk het terrein is, waarop zich de psychologische studiën zullen hebben te bewegen; en welke principes ons in de Schrift worden geboden.

De psychologie zal dan ook al meer haar taak verzwaard zien. Niet alleen met psychische ook met physische factoren zal zij hebben te rekenen. Immers deze hangen onderling ten nauwste samen — wat men b.v. in Shakespeare's dagen àl te goed wist, maar later scheen te vergeten.

Maar wanneer men zich waarlijk systematisch wil bezig houden met deze vraagstukken, die in de laatste jaren àl meer aan de orde komen, dan zal men telkens weer moeten onderscheiden tusschen het algemeen karakter der *religie*, het karakteristieke der *normale* vroomheid, en het *speciale* door plaats- of groepsomstandigheden. Terwijl *exegetische* studies, als die van Emil Weber op het *eigen* terrein moeten worden gehuisvest.

Op deze wijze gedacht krijgen we drieërlei soort studie.

De *eerste* richting in studie houdt zich bezig met de *psychologie der religie* — de religie, in 't algemeen, als psychisch phaenomeen beschouwend. Deze studie beweegt zich op het terrein van Prof. Hoekstra's inaugureele en latere rectorale rede.

Daarnaast diene afzonderlijk te staan *de beschrijving der christelijke vroomheid,* en dan vroomheid in den zin van *normale* godzaligheid (εὐσεβεία). Deze studiën zouden ons hebben te bieden „een overzicht van de normale ontwikkeling van het vroomheidstype in de verschillende instituten der christelijke kerk". Kuyper Enc. III, 320.

Terwijl als *derde* reeks van studiën, die zouden komen, die zich bezig houden met het nasporen, verklaren en cureeren van het abnormale, dat zich in bepaalde kringen of streken vertoont. Dit wordt dan de studie, aan welke in ons vaderland al meer theologen zich geven, en die vooralsnog den naam „*volkzielstudie*" wel zal behouden.

Bij een dergelijke splitsing houdt de verwarring op.

30 Maart '21 J. WATERINK.

Errata,

ZEER OUDE BEELDSPRAAK:

Pag. 267, regel 13 leze men: tot den Pharao.

Pag. 267, regel 17: tot Gog.

Pag. 268, regel 25: 681—668.

Pag. 272, regel 9: regel 9.

RECENSIËN.

Persoonlijk geloof en roeping noodzakelijk voor de Heilige Bediening, twee toespraken door Dr. H. BOUWMAN.
Kampen, J. H. KOK, 1919.

Met dankbare waardeering las ik dit tweetal toespraken van coll. Bouwman. Het wil mij alleszins gewenscht voorkomen dat op dit element krachtig nadruk wordt gelegd. Zeker, onze kerken hebben noodig Dienaren des Woords die wetenschappelijk deugdelijk zijn onderlegd, mannen van bekwaamheid en van talent, om voor de veelzijdigheid van het predikambt berekend te zijn. Maar vóór alles is daarbij ook noodig dat zij zelf den Heiland liefhebben dien zij zullen prediken, en dat zij tot de heerlijke taak der ambtelijke bediening zich met hartelijke bezieling gedrongen gevoelen.

G. Ch. AALDERS.

Zes en dertigste Jaarverslag der Vereeniging tot Christelijke verzorging van krankzinnigen in Nederland, 1919.
UITGEVERSMAATSCHAPPIJ E. J. BOSCH Jbzn. Baarn.

Het standpunt der Vereeniging tot Christelijke verzorging van krankzinnigen in Nederland, voordracht van Prof. L. LINDEBOOM, gehouden op de Algemeene Vergadering van 25 Sept. 1919 te Utrecht, id.

Gaarne kondigen wij hier aan het 36e Jaarverslag onzer op het terrein der Christelijke barmhartigheid zoo schitterende plaats innemende Vereeniging tot Chr. Verzorging van Krankzinnigen, waarin is opgenomen de ook afzonderlijk verschenen en hierboven mede genoemde rede welke Prof. Lindeboom, de oude en toch nog met zoo jeugdig vuur vervulde Voorzitter der Vereeniging, op de Jaarvergadering in Sept. 1919 gehouden heeft. Op zijn tijd is het wel eens

nuttig oude en bekende dingen te herhalen; want juist door hun over-bekendheid — het schijnt paradox maar is het niet — konden ze wel eens tot onbekendheid vervallen. Prof. Lindeboom heeft er daarom goed aan gedaan de puntjes weer eens op i's te zetten, en het standpunt der Vereeniging beslist en duidelijk te verklaren.

G. Ch. AALDERS.

Schild en Pijl, 2e jaargang, Afl. 6 en 7. **De waarde van het Dogma,** door Dr. V. HEPP.
Kampen, J. H. KOK.

Een keurig geschriftje, uitmuntend door klaarheid en volledigheid; waarvan het alleen maar te betreuren is dat het om den wille van de ruimte zich beperken moest. Gaarne zouden we den Watergraafsmeerschen doctor nog wat langer aan het woord hebben gezien — maar de eischen der brochure-reeks mogen ook niet worden uit het oog verloren.

G. Ch. AALDERS.

Het Uilennest, door W. SCHIPPERS. Vierde Druk.
Nijkerk, G. F. CALLENBACH, 190 blz.

Dat er van dit boekje een vierde druk noodig is geworden, verwondert mij niet. Het is m.i. een uitnemend en met talent geschreven verhaal, dat een gezonden Christelijken geest ademt. Verschillende karakters lijken me zeer goed geteekend, en het verhaal is spannend en laat zich van het begin tot het einde met genot lezen.

RIDDERBOS.
